

Comercio justo, otra cara del desarrollo

Fair trade, the other side of development

Paz Concha

Grupo de estudios sobre colonialidad, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

p.conchaelizalde@gmail.com

Patricia Figueira

Grupo de estudios sobre colonialidad, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

patofigueira@hotmail.com

RESUMEN

El comercio justo tiene sus orígenes como movimiento en la década del sesenta, al tiempo que las políticas internacionales de Desarrollo se iban fortaleciendo y penetrando en las poblaciones "subdesarrolladas". En este contexto, el discurso del comercio justo, aparece como una voz crítica, tanto desde el "Norte" como desde el "Sur", en reclamo de un "nuevo orden económico internacional" que comprenda las relaciones comerciales "Norte-Sur" en un trato mutuamente beneficioso. Este trabajo pretende explorar las prácticas representacionales del comercio justo como parte de la lógica de las políticas de desarrollo. Nuestro enfoque, desde la teoría de la colonialidad del poder, busca exponer cómo el comercio justo, a través de la mercantilización de la etnicidad, genera un "otro" homogéneo (étnico y subalterno) en cuanto a las relaciones sociales de poder.

ABSTRACT

The fair-trade movement began in the sixties, while the international development policies were strengthened and introduced into the underdeveloped populations. In this context, the fair-trade discourse constitutes a critical voice, from the North or from the South, demanding a new international economic order which includes commercial relationships not in terms of aid or handouts, but in the form of a mutually profitable North-South exchange. In the current paper, we explore the representational practice of fair trade as part of the logic of development policies. Our approach, on the theory of coloniality power, seeks to reveal how fair trade, through the merchandization of ethnicity, generates a homogeneous, ethnic, and subordinate other, in terms of social power relationships.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

desarrollo | comercio justo | modernidad | colonialidad | mercantilización de la etnicidad | development | fair trade | modernity | coloniality | merchandization of ethnicity

"Nadie, ninguna persona, ningún acto, ninguna relación, volverán a ser los mismos. Cambiarán las referencias, los horizontes. Incluso puede no ser fácil distinguir las esperanzas de los recuerdos. Así un mundo nuevo emergió hace 500 años con América, no sólo para los vencidos o para los vencedores del comienzo, sino para toda la historia. Nada ha sido desde entonces como antes, en ninguna parte del mundo. La experiencia social partió de nuevo, totalmente. Ese mundo aún está con nosotros, lo habitamos, nos habita." Aníbal Quijano

Introducción

En los últimos lustros, los estudios sobre economía social y solidaria han acaparado gran parte de la atención de las ciencias sociales conformando, en la actualidad, un área específica de estudio. Área que articula diversos campos disciplinares, cuyos temas centrales discurren en torno a la construcción de una "socioeconomía alternativa" para poblaciones que han sido caracterizadas por la "escasez de recursos materiales" y la "potencialidad de recursos humanos".

En este marco, para el heterogéneo mundo de la economía social y solidaria, la generación de condiciones materiales de vida que permitan una existencia afianzada en "la potencialidad" y la "libertad creadora de la humanidad", se resume en términos generales en forjar "vías alternativas al capitalismo".

Siguiendo estos derroteros, son dos las perspectivas que podemos diferenciar claramente en torno a la cuestión de la "alternativa", a) alternativa al capitalismo encarnada en una posibilidad superadora del sistema capitalista, puesta a reemplazarlo en un futuro cercano y, b) alternativa para el capitalismo que permita una inclusión crítica al sistema y desde su interior "humanizarlo". Sin embargo, y a pesar de sus confrontaciones, ambas vías, en sus prácticas y reflexiones, no han podido arribar a una reformulación que interpele los fundamentos éticos, filosóficos y epistémicos de los abordajes de los cuales son herederas.

En este escenario el comercio justo se presenta como afiliado a la segunda vertiente, intentando modificar las relaciones comerciales internacionales que considera en términos de "Norte-Sur". Así, a partir de las últimas crisis económicas mundiales, apunta sus más encarnizadas críticas al proyecto neoliberal y a sus consecuentes desventajas comerciales para el "Sur", pero sin ahondar en la dependencia histórica estructural de la que el neoliberalismo es parte, ni en las complejidades en las conexiones fundantes con el colonialismo.

Dado lo anterior, es que nuestro trabajo se centrará en cuestionar los asimétricos términos en los que se entablan estas relaciones socioeconómicas. Relaciones que resultan del corolario de una genealogía que el comercio justo traza para sí mismo, omitiendo una mirada crítica sobre su vinculación fundante con el desarrollismo y la diferencia colonial que lo motoriza.

Desde la posibilidad que nos brinda el pensamiento crítico que apertura la teoría de la *colonialidad del poder*, y con la mirada puesta en la construcción de un nuevo horizonte de futuro desde la *opción descolonial*, en este trabajo revisaremos los fundamentos y la operatoria del comercio justo, en cuanto a las relaciones sociales entabladas entre los distintos sectores participantes, ubicándolos en un contexto geopolítico mayor, que tiene la particularidad de direccionar su funcionamiento desde lo global a lo local.

Con este fin, expondremos en la primera parte, someramente, la teoría de la *colonialidad del poder*, para luego avanzar sobre las categorías con las que trabajaremos. Presentaremos los conceptos filosóficos de *encubrimiento del otro* e *invención del otro*, del filósofo Enrique Dussel, luego seguiremos con dos categorías que se circunscriben como tecnologías de saber/poder y que han sido acuñadas por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, nos referimos a las ideas de *invención del otro* y *expropiación epistémica*. Y, si bien, cada una de estas ideas puede ubicarse caracterizando distintos periodos o momentos históricos, siglos XVI, XVIII y XIX respectivamente, consideramos que, en menor escala, pueden aplicarse como sustrato explicativo a procesos más ligados a estos tiempos globalizados. Precisamente, para poder entender la historicidad y vigencia de estas ideas, realizaremos un breve pasaje por las categorías de *eurocentrismo*, vista desde la perspectiva de Enrique Dussel, *occidentalismo* y *globocentrismo*, resignificados por el antropólogo venezolano Fernando Coronil.

De esta manera, y a través del recorrido propuesto por este trabajo, esperamos poder comprender con mayor profundidad la noción de *desarrollo*, que es tema central de nuestro trabajo. Poder explorar cómo este constructo polisémico ha reconfigurado la noción de cultura y, cómo el comercio justo forma parte de la misma lógica. Por último, exploraremos la idea de *mercantilización de la etnicidad*.

Hacia una construcción epistemológica

Siguiendo las ideas del sociólogo peruano, Aníbal Quijano, quisiéramos introducir el concepto de *colonialidad del poder* [\(1\)](#), entendiéndolo como una matriz de poder que ha operado durante los últimos cinco siglos y a partir de América, en forma global. Es en ese momento en que surge la *modernidad* en

conjunción con este nuevo patrón de dominación/explotación/conflicto. Articulándose desde dos ejes centrales: la explotación del trabajo y la dominación y clasificación de la humanidad "descubierta", bajo el constructo de "raza".

Pero ¿en qué se funda y sustenta la continuidad de ésta matriz de poder durante cinco siglos? ¿Cuáles fueron las bases en que se asentó y que permitieron su desenvolvimiento? Continuando con Aníbal Quijano, este patrón que afecta todas las dimensiones de la existencia social, se inició bajo el poder colonial en el siglo XVI (2), articulando en sí, todas las relaciones existentes al dominio del capital; reestructurando de esta manera, las relaciones intersubjetivas bajo una hegemonía eurocentrada. Desde esta perspectiva, la idea de "raza" es fundante porque es sobre esta invención conceptual que se reconfigurará tanto, la clasificación social para la explotación del trabajo, como los restantes ámbitos de existencia social; la autoridad colectiva, el sexo, la subjetividad y la naturaleza. Cada una de estas cinco grandes áreas vitales, en sus recursos y productos, se vio modificada y continúan, permanentemente, modificándose en función de estos ejes ya mencionados. Es bajo la idea de "raza" que aparecen las categorías de *indios*, *negros* y *mestizos* como identidades sociales. Ahora bien, esta diferencia que fue jerarquizada, aquí la entenderemos como lo hace el semiólogo argentino Walter Mignolo, es decir, como la *diferencia colonial* (Mignolo 2003).

La *diferencia colonial* es una lógica clasificatoria que jerarquiza a los grupos humanos según faltas y excesos en relación a sus propios parámetros universalizados y naturalizados eurocéntricamente. Así, la diferencia colonial, pretende naturalizar la "inferioridad" de quien es clasificado y naturalizar también la incapacidad para representarse a sí mismos, sin la necesidad de mediadores "superiores" o "superadores". La colonialidad del poder, como patrón de dominación/explotación/conflicto se evidencia también, en hacer que ciertos sujetos, socialmente ubicados en el lado subalterno de la diferencia colonial, piensen, actúen y sientan como los que se encuentran en las posiciones dominantes.

Entonces con la mirada puesta en desentrañar los interrogantes planteados anteriormente, es menester comenzar por los fundamentos intersubjetivos, que a modo de sustrato, favorecieron la conformación del patrón de poder que llamamos colonialidad. Para ello quisiéramos dilucidar la implicancia que el proceso de la conquista conllevó en la construcción identitaria, tanto de Europa como de los habitantes del "nuevo mundo descubierto".

En su libro "*1492: El encubrimiento del otro*", Enrique Dussel centra su análisis en la noción de *encubrimiento*, ampliamente abordada en su recorrido teórico desde la filosofía de la liberación. El encubrimiento del otro se correspondería con esa particular construcción mental que hizo que a finales del siglo XV y comienzos del XVI, Europa entendiera a los pobladores de este "nuevo" continente no como una alteridad, sino como lo mismo, en el sentido de lo imaginado, de lo que se esperaba encontrar. En este sentido, se proyecta sobre los pobladores de este continente una forma de ser que, para comienzos del siglo XVI correspondería al "ser asiático", pues se esperaba encontrar las Indias Occidentales. Ahora bien, esta invención del otro en el imaginario europeo conlleva el encubrimiento de esa alteridad. Si seguimos esta idea en el tiempo veremos que ese "ser asiático" prontamente es reemplazado por otra construcción subjetiva, nos referimos a la idea que se forma Europa en la creación mitológica de su propio origen e historia y que ubica a "sus periferias" en un estadio evolutivo inferior.

Los americanos serán inmaduros, infantiles, bestiales, serán la *potencia* y no el *ser*. El *ser* es Europa, más precisamente Europa occidental, América es la materia, aquello que si sigue los pasos de Europa puede llegar, algún día, a *ser*. En palabras de Enrique Dussel: "El ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como otros, sino como lo mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como "materia" del ego moderno" (Dussel 1994: 36).

De esta forma, al negarse la alteridad, se niega la posibilidad de una experiencia social diferente de la europea. Al considerarse como lo mismo, se comprende a los otros como una parte detenida en el camino, hacia el fin último de la historia universal que sería la "civilización occidental". Esta linealidad de

la historia con un punto de partida y de llegada, sostenida sobre parámetros eurocéntricos, es la falacia desarrollista. Ahora, pensémoslo en la actualidad como nos lo sugiere Enrique Dussel, considerando cómo esa categoría filosófica fundamenta la idea de un desarrollo inevitable, desde el *no ser*, o sea América (Latina), al *ser* europeo, que va desplazándose hacia Occidente. Este desplazamiento, que ya anunciaba Hegel como la dirección que recorre la historia, de Oriente a Occidente, es parte del *mito de la modernidad* (Dussel 2003) que aún nos atraviesa y clasifica a las poblaciones de este planeta dentro de esa linealidad "histórica" eurocéntrica.

Puesto a reflexión desde la historia disciplinar antropológica y sus formas eurocéntricas de construir conocimiento mediante clasificaciones, los "cazadores-recolectores" son al antropólogo lo que el ser asiático a los europeos del "descubrimiento"; lo que esperan encontrar. Desde la clasificación que cuestionamos no se conoce a estas sociedades, entonces, en el sentido de lo diferente sin jerarquización mediadora, sino que se las *re-conoce* como lo mismo, como el ser cazador-recolector parte "atrasada" en la evolución de la humanidad, que se conduce globalmente hacia el progreso y desarrollo moderno.

"El otro es la 'bestia' de Oviedo, el 'futuro' de Hegel, la 'posibilidad' de O'Gorman, la 'materia en bruto' para Alberto Caturelli: masa rústica 'des-cubierta' para ser civilizada por el 'ser' europeo de la 'cultura occidental', pero 'en-cubierta' en su alteridad" (Dussel 1994: 37).

Entonces, el *ser* de los pueblos de América Latina, encierra en sí una mismidad no suficiente, es sólo la materia del *ser* europeo, es una parte de él, parte y no totalidad. Por esta razón puede ser "civilizable", "desarrollable", aunque siempre peldaños más abajo en la escala evolutiva no sólo por el largo camino que no ha recorrido, el camino de Europa, sino por su "inferioridad racial". Y, por esta misma razón, es lo suficientemente distinto como para ser considerado *otro*. De esta forma se niegan, se "en-cubren", se invalidan experiencias sociales diferentes.

Hasta aquí hemos explorado categorías que construyen y reconfiguran representaciones del otro. Pero es necesario considerar que dichas categorías no quedan restringidas al plano intersubjetivo, el *encubrimiento* y la *invención del otro* propician además prácticas representacionales que conllevan tecnologías de poder/saber. Identificar dichas tecnologías nos permitirá explorar los procesos mediante los cuales, dichas representaciones, son construidas material y simbólicamente.

En este sentido, la resignificación que hace Santiago Castro-Gómez de la *invención del otro* la convierte en una tecnología, a diferencia de la categoría dusseliana del mismo nombre, ya que sostiene que la construcción del "otro" excede el imaginario social por tener concretas implicancias en la materialidad de la existencia social. Dicha invención puede ubicarse, por ejemplo, en el aparato estatal, más precisamente en la conformación del ciudadano en los Estados nación. Bajo esta lógica aparecerán los manuales de urbanidad, las gramáticas de la lengua, las constituciones que inventarán la ciudadanía, y sus sujetos de derecho, como también aquellos desprovistos de ellos.

"Ahora bien, este intento de crear perfiles de subjetividad estatalmente coordinados conlleva el fenómeno que aquí denominamos "la invención del otro". Al hablar de "invención" no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son *construidas*. (...) el problema del "otro" debe ser teóricamente abordado desde la perspectiva del *proceso de producción material y simbólica*" (Castro-Gómez 2003: 148).

Santiago Castro-Gómez se enfoca en las modalidades de disciplinamiento, tanto subjetivo como material, que tenderán a imponer un marco regulatorio de la conducta y lo que podríamos llamar una estandarización del ser. Estas tecnologías de saber/poder son sumamente efectivas en la homogeneización de la diversidad e implementan, cada vez más sistemática y sofisticadamente, figuras de autoridad que construyen el poder desde las ciencias. Podemos considerar como ejemplos de lo anteriormente dicho los manuales, protocolos y requisitos que son pieza fundamental en las políticas

sociales y productivas gubernamentales y también de las organizaciones no gubernamentales con incidencia transnacional. Dichos protocolos son verdaderas estandarizaciones que exigen tanto al campesino camboyano, nepalí, y al aimara boliviano, la misma respuesta cultural, social y productiva (Quintero 2009). Sobre este punto nos extenderemos más adelante.

Ahora bien, no basta con la homogenización de la existencia social, con una universalización del "pequeño productor campesino", este ejercicio de dominación/explotación no estaría completo si de estas poblaciones no se extrajera un *plus*. En este caso nos referimos al beneficio extra que aportan los conocimientos de poblaciones subalternizadas, nos referimos a la noción de *expropiación epistémica*.

Podemos considerar al proceso que involucra la *expropiación epistémica* como una tecnología que complejiza el proceso de dominación/explotación pues, sobre la supuesta inferioridad de la población americana se da una operatoria de apropiación de los conocimientos de los que son poseedoras y que puedan ser mercantilizables. Santiago Castro-Gómez trabaja esta idea principalmente para el siglo XVIII, como la forma en que los criollos de Nueva Granada se ubican epistémica, política y económicamente sobre la población colonizada y ubicada subalternamente, mientras se identifican con la metrópolis. La "superioridad" dada por la blancura en el imaginario aristocrático, funde la pureza de sangre con la pureza epistemológica como partes de una misma matriz de poder/saber haciendo posible la expropiación epistémica como "un acto fundacional de violencia simbólica" (Castro-Gómez 2005: 186).

Los procesos de expropiación epistémica tendrían entonces un doble movimiento, por una parte la apropiación violenta de los conocimientos subalternizados, al tiempo que construyen una hegemonía cognitiva que descalifica dichos conocimientos. Estos saberes expropiados deberán pasar por una suerte de "blanqueamiento científico" que avale y limpie de la mancha de la ignorancia y la inferioridad a la reciente apropiación. El conocimiento "nativo" no es valorado a la par del conocimiento occidental, sino considerado como tradición o costumbre. Los siglos de experimentación con plantas medicinales, por parte de los pueblos originarios, carecen de valor al no realizarse en un laboratorio, es decir, al no responder a los parámetros occidentales de investigación científica. Esos mismos conocimientos subvalorados, expropiados, junto al oro y la plata americanos, han enriquecido a las empresas coloniales primero, multinacionales después y transnacionales, actualmente.

Sin perder de vista las tecnologías antes expuestas, quisiéramos detenernos brevemente en los marcos político/epistémicos que las han contenido.

Muchas, quizás la mayoría de las sociedades a lo largo de la historia de la humanidad, se han considerado a sí mismas en el centro de su cosmovisión, sin embargo, sólo una de ellas ha pretendido universalizar esta mirada etnocéntrica en todos los ámbitos de existencia social. Nos referimos a Europa occidental. Entenderemos aquí, y en un sentido acotado, al *eurocentrismo* como la universalización, impuesta violentamente sobre el resto de la humanidad, de una particularidad cultural, espacial y temporal como es el desarrollo europeo (3). La linealidad de la idea de progreso con una dirección inevitable, "natural", hacia el modo de vida europeo occidental, que deja por fuera todo otro tipo de organización social, descalificándolo como incivilizado, salvaje, primitivo, bárbaro, subdesarrollado, es, como decíamos antes siguiendo a Enrique Dussel, la *falacia desarrollista* (Dussel 1994) constitutiva del eurocentrismo. Este será el telón de fondo y el sustrato, filosófico y ontológico, que permitirá el devenir en *occidentalismo* y la tan discutida globalización.

Como nos recomienda Fernando Coronil, es necesario entender y revisar las representaciones de la *otredad* como parte de la configuración de la *identidad*. Por ello, al referimos a *occidentalismo*, debemos considerar la construcción conceptual, epistemológica que anima las representaciones que se vuelven parte del "sentido común", que levantan en el imaginario social enormes proyecciones que serán prontamente naturalizadas sobre lo que es Occidente y aquello que no lo es, es decir, sobre Occidente y sus otros.

"Cuando hablo de occidentalismo me refiero al conjunto de prácticas representacionales que

participan en la producción de concepciones del mundo que 1) dividen los componentes del mundo en unidades aisladas; 2) desagregan sus historias de relaciones; 3) convierten la diferencia en jerarquía; 4) naturalizan esas representaciones; y 5) interviene, aunque sea de forma inconsciente, en la reproducción de las actuales relaciones asimétricas de poder" (Coronil 1999: 27).

Lo importante, lo significativo del occidentalismo, nos dice Fernando Coronil, no es que clasifique y establezca diferencias jerárquicas con respecto a otras poblaciones, ya que el etnocentrismo no es característica exclusiva de Occidente. Lo verdaderamente particular del occidentalismo radica en que está asentado sobre el despliegue de un poder global, planetario. Sin esta vinculación, sin ser el occidentalismo una expresión de ese poder global, no se podría extender la dominación de Occidente sobre el resto del mundo, como tampoco sería posible la invención de sus "otros" subalternizados.

El occidentalismo opera separando a los pueblos de su historia, narrando una historia universal que homogeneice experiencias y pierda en el camino la particularidad de cada población y su contexto. Al quitar sus vínculos históricos puede presentar como atributos internos cuestiones que son consecuencias históricas de la interconexión de los pueblos. Esta escisión hace posible construir "razones" para la subalternidad que hagan responsables a las poblaciones subalternizadas, representando la "superioridad" de Occidente como experiencia social triunfante. De esta forma se va a naturalizar la "superioridad jerárquica" de Occidente mediante representaciones como el "tercer mundo" contra el "primer mundo", los países "subdesarrollados" y sus opuestos "desarrollados", los "Estados frágiles", etc. Todas categorías construidas desde los centros de poder anclados en los organismos internacionales, que tienen implicancia global, tanto en los estados como en el "sentido común" de las poblaciones.

Estas modalidades de representación, estructuradas en términos de oposiciones binarias oscurecen la mutua constitución de "Europa" y sus colonias, y del "Occidente" y sus poscolonias. Ocultan la violencia del colonialismo y del imperialismo detrás del embellecedor manto de misiones civilizatorias y planes de modernización" (Coronil 2003: 90).

A través de esta crítica al occidentalismo, Fernando Coronil intenta esclarecer la historicidad de las relaciones sociales colectivas, con el fin de hacer visibles las relaciones de poder asimétricas que les dan origen. Podemos considerar como uno de tantos ejemplos, el sin fin de prejuicios establecidos sobre los pueblos originarios. Los "indios" están caracterizados por la flojera, la suciedad, el alcoholismo, la ignorancia, la incapacidad de ahorro y progreso, el conformismo y la falta de esfuerzo o de un espíritu de sacrificio que se canalice en el trabajo. Estas caracterizaciones encierran en sí, no sólo una discriminación bajo ideas racistas, sino que también conllevan una idea de progreso y trabajo específica y única, al igual que de conocimiento y "economía". También se esconde en estos enunciados, la idea de que las precarias condiciones materiales de vida o la falta de recursos materiales, tiene su causa directa y exclusivamente en la voluntad o incapacidad de estas personas. Negando las relaciones históricas de colonización, invasión, expropiación de tierras, explotación del trabajo, servidumbre o esclavitud.

Ahora bien, si el occidentalismo se caracteriza por una nítida división del mundo entre un Occidente superior y sus otros inferiores, el *globocentrismo* (presentado por Coronil como la crítica que continúa a la del occidentalismo y se basa, a su vez, en la crítica al eurocentrismo) se caracterizará por ocultar la presencia de Occidente y ocultar también la dependencia económica sobre la que ha levantado y aún sostiene su hegemonía. Es decir, intenta y logra borrar, aún en la actualidad, las relaciones de dominación/explotación que ejerce sobre todo aquello que no es Occidente y de donde extrae mucho más que recursos naturales. Nos permitiremos citar nuevamente en forma extensa a este autor:

"En contraste al eurocentrismo, el globocentrismo expresa la persistente dominación occidental a través de estrategias representacionales que incluyen: 1) la disolución del Occidente en el mercado y su cristalización en nódulos de poder financiero y político menos visibles pero más concentrados; 2) *la atenuación de conflictos culturales a través de la integración de las culturas distantes en un espacio global común* (4); y 3) un cambio de la alteridad a la subalternidad como la modalidad

dominante de establecer diferencias culturales" (Coronil 2009: 105).

Occidente se diluye en la imagen del mercado y se fortalece en la diferencia cultural, pero ahora esta diferenciación corresponderá a la identificación de las personas con aquello que se supone como *lo* occidental, no con vínculos territoriales, étnicos, e incluso nacionales. Y, como la imagen del mercado se presenta como un campo de posibilidades, se genera la ilusión de que los actos humanos son libres, condicionados nada más que por sus propias capacidades o por atributos internos, apartando las referencias que contextualicen en términos reales las posibilidades y limitantes de dicho accionar. La globalización opera entonces descentrando a Occidente, al tiempo que estandariza las culturas y reconfigura las jerarquías sociales. Podríamos decir que ha cambiado la forma de operar, el funcionamiento, pero siguen siendo los mismos términos, los mismos parámetros que constituyen esta modalidad del occidentalismo.

Es la reconfiguración globocéntrica la que proporciona las específicas condiciones actuales para las estrategias de implementación originadas en los centros, con diseños globales y homogeneizantes, se apliquen en pequeñas localidades periféricas particularmente aprovechables. Sean empresas u organizaciones transnacionales las que llevan a cabo los programas de "desarrollo sustentable", "desarrollo humano", "desarrollo rural" u otro tipo de "desarrollo", mediado por los estados nacionales que vehiculan estas intervenciones, arriban a resultados que tienen escasas diferencias para las poblaciones intervinientes.

Bajo el discurso de inclusión, se aplacan los conflictos sin ser resueltos. Poblaciones con problemas de acceso al agua, alimento, vivienda, etc., son atraídas hacia proyectos productivos que supuestamente los sacarán de sus "condiciones de pobreza". Sin embargo, dichos proyectos rara vez son exitosos, aún cuando cabe preguntarse sobre los parámetros de tal éxito, y las consecuencias se ven reflejadas en la desarticulación de las comunidades y la frustración creciente de su población junto a la cristalización de su subalternidad.

Sobre estas reconfiguraciones en cuanto a la dominación/explotación/conflicto en la colonialidad del poder y que abre el globocentrismo, es necesario seguir explorando. A diferencia del occidentalismo que sirvió de sustento a los programas desarrollistas de la década del cincuenta en adelante, en la actualidad pareciera haberse revitalizado la expropiación epistémica bajo un nuevo discurso supuestamente reivindicativo de las poblaciones subalternizadas, como parte de su proceso de inclusión en la comunidad global.

Ahora bien, esta "reivindicación" no se corresponde con relaciones simétricas de poder, sino con rasgos útiles al discurso políticamente correcto en la actualidad y que encubre, dicho discurso, la diferencia colonial que sigue sustentando sus prácticas representacionales. No se ha dejado de inventar al otro, sino que se ha *aggiornado* esta invención, ahora acorde con el relato político social de los organismos internacionales "defensores" de los "derechos humanos". Entonces, en la actualidad puede llegar a reconocerse los saberes ancestrales en plantas medicinales de los pueblos originarios, pero no su capacidad de administrar el cuidado de su salud, o su capacidad de autogobernabilidad. El globocentrismo ha dado lugar a la *mercantilización de la etnicidad*.

Entenderemos aquí, como *mercantilización de la etnicidad*, al proceso que convierte en valor de cambio el carácter étnico de una población, objetivándolo mediante el *encubrimiento* de la conflictiva, heterogénea y discontinua existencia social que constituye a la humanidad, para *inventar* una otredad étnica estandarizada y universalizable. Aunque en su diseño, dicho proceso, responde a la subjetividad localista de occidente, y sus instituciones intervinientes, su implementación asume la modalidad globocéntrica. El valor de cambio de las mercancías, ya no lo constituye la cantidad de trabajo abstracto contenido, sino que se ha desplazado al componente étnico que ellas encierran. Es decir, ya no es, solamente, su condición de igualdad en el intercambio, a partir del trabajo indiferenciado contenido en ellas, sino por ser portadoras de un carácter distintivo y único que proporciona, invención mediante, la

"etnicidad".

Por otra parte, aunque invisibilizadas las relaciones sociales de poder que producen dichas mercancías, el "productor" reaparecerá en el imaginario social, pero como una parcialidad, bajo la figura de un *otro* sujeto-objeto. Para sumar, por su pertenencia cultural, un plus valor que es lo que realmente se comercializará en las tiendas europeas y del primer mundo. Este plus valor, puede ser expropiado o aportado "voluntariamente", pero siempre bajo asimétricas e históricas relaciones sociales de poder. Puestas en la comunidad de origen, estas mercancías carecen de este valor específico, pues han perdido el exotismo que se lo aportaba.

Desarrollo, modernidad y cultura

La noción de desarrollo, que se consolidó a finales de la segunda guerra mundial, se nutrió de una serie de *universales evolutivos* que evocaban los principios de un modelo de vida societal asociado al progreso científico e industrial, al crecimiento económico en la adopción de estilos de vida culturalmente modernos, y a un sistema político de gobierno (Quijano 2000).

En 1949, el presidente de Estados Unidos, Harry Truman, en el discurso de asunción presidencial, proclamaba la prioridad de la "lucha contra el subdesarrollo" destacando el papel privilegiado con que contaba su nación para combatir "la amenaza de la pobreza" y a su vez, exaltaba la urgencia de crear las condiciones necesarias para expandir a todo el resto del mundo "los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor" (5).

En este contexto, "crecimiento", "modernización", "desarrollo", "subdesarrollo", fueron ideas asumidas y generalizadas. Así, el "crecimiento" y la "modernización" son buenas en sí mismas y se establecieron como categorías totalizadoras que abarcan al conjunto de la sociedad, sin discernir entre sus heterogéneas relaciones.

Nosotros preferimos referirnos al desarrollo, siguiendo a Aníbal Quijano, como una idea/fuerza en el sentido de "análogas aspiraciones motivadoras e impulsoras de cambios mayores en la sociedad" (Quijano 2000: 78). De igual forma, nos resulta sugerente, tomar de Pablo Quintero su trabajo en torno a la noción de desarrollo como una idea/fuerza enmarcada en la colonialidad del poder:

"Es cierto afirmar, que el desarrollo posee una carga ideológica y un contenido utópico que le es inherente, pero consideramos que esta idea/fuerza pertenece a un sistema ideológico y utópico (espacial y temporalmente) más amplio, ligado a la modernidad occidental como sistema cultural y a la colonialidad del poder como patrón de dominación global" (Quintero 2009: 113).

De esta manera, los agentes del desarrollo (Estados Unidos, los organismos internacionales y los gobiernos locales) impulsaron numerosos programas de movilización de recursos en pos de transformar, a las denominadas "sociedades subdesarrolladas" en las anheladas "sociedades modernas y desarrolladas". Entonces, el proceso de modernización consistía en componer las nuevas instituciones y asociaciones políticas, sociales y económicas de la cultura occidental. Así, una vez incorporados ciertos comportamientos se afianzarían en la cotidianidad por cuanto han sido introyectados, y acoplados como patrones de conducta. De allí en más, se comenzaría a consolidar un imaginario que influiría en la configuración de lo que se podía pensar, imaginar, desear, sentir, decir, en fin, en la construcción de las realidades del Tercer Mundo como el *espacio del desarrollo* (Escobar 1998). Siguiendo a Arturo Escobar, podríamos señalar que el desarrollo había colonizado a la realidad:

"Ciertas representaciones se vuelven dominantes y dan forma indeleble a los modos de imaginar la realidad e interactuar en ella (...) mediante los cuales un determinado orden del discurso produce

unos modos permisibles del ser y pensar al tiempo que descalifica e incluso imposibilita otros" (Escobar 1998: 23).

En suma, el desarrollo configurado como un modo de ser y pensar fue constituido en una práctica dirigida a identificar, en cada región-objeto a desarrollar, los obstáculos que estas mismas sociedades poseían en su interior y que obturaban el proceso de transformación. Se asume que el desarrollo es tan solo una cuestión de países o regiones y no la reiterada y reconfigurada imposición del patrón de poder global, es decir, de la colonialidad global (6) del poder (Quijano 2000). Asimismo, compartimos la mirada junto a Gustavo Lins Ribeiro al analizar la desigualdad, inherente al desarrollo, como un *drama desarrollista* (7) (Ribeiro 2005) que evidencia la diferente apropiación del poder en la interacción entre sus agentes, producto de la operatoria del patrón de poder.

El desarrollo se configuró como una problemática científica, política y económica, cuya solución consistía en la aplicación de "paquetes de medidas" planificadas por un cuerpo de profesionales con el objetivo de poner fin al "mal que aquejaba al resto del mundo": los grandes desequilibrios económicos y políticos. (Escobar 1998). A su vez, desde la década del cuarenta, en América Latina se consolida la sociología del desarrollo, inspirada en el marco teórico del estructural-funcionalismo, que procuraba conferir el marco explicativo necesario para adecuar las estructuras del entramado social al modelo occidental. Así, las teorías de la modernización y el desarrollo resumían las preocupaciones de los científicos sociales (Quintero 2009). Dichas teorías sostenían que los países desarrollados poseían una ventaja comparativa, en relación al resto del mundo. Ésta yacía en la actitud, valores, mentalidad y espíritu que estructuraban sus instituciones. De allí, se desprende la imposibilidad de iniciar el tránsito al desarrollo sin la tutela y la asistencia de quienes ya eran sus poseedores, los países del "Primer Mundo".

Este fue el derrotero de la construcción de los diversos modelos de modernización en Latinoamérica, ubicando a todas sus sociedades en la categoría ideal de "tradicional" o "primitivas", y a las sociedades occidentales en la categoría de "moderna". La población "primitiva" se conformó reuniendo grupos de heterogéneo origen (indígenas, afrodescendientes, mestizos, mujeres y pobres) con la única particularidad de que, en el marco de estas teorías, se quedaron en un estado de atraso social. En oposición, los grupos occidentales se conformaron por el tipo ideal blanco europeo y a favor del cambio, del progreso. Se anexaron nuevas categorías al ordenamiento geopolítico imperante, alineando adjetivos a los mismos conjuntos poblacionales. Entonces, el "atrasado" o "primitivo" pasó a conformar parte del "Sur", "subdesarrollado", "tercermundista"; en oposición al "moderno" o "civilizado" y desde entonces, "Norte", "desarrollado", "primermundista". A partir de allí, las poblaciones del mundo quedaron inmersas y homologadas en lo que Escobar denominó la "invención de la fábula de los tres mundos" "donde cultura, raza, género, nación y clase están inextricablemente ligadas" (Escobar 1998: 56)

Si la desventaja consiste en los aspectos culturales enraizados en una sociedad y la estrategia para su transformación radica en el cambio voluntario de la actitud de las poblaciones, emprender el "salto evolutivo" implicaba desplazarse a la aventura de abandonar una cultura tradicional y "asomarse" a una moderna. Es decir, en el tránsito necesario hacia un proceso de occidentalización. Este fue y es, el objetivo de los programas de desarrollo: impulsar dichas transformaciones. Asociar a las formas y maneras de conocer de los pueblos y culturas latinoamericanos, la calificación de culturas y saberes no competentes, jerárquicamente inferiores y reunirlos bajo la denominación de costumbre, mito o creencia. A la vez, deificar la creencia del crecimiento exponencial sin fisuras, que sólo puede obtenerse a partir de la mera imitación del modelo occidental. Este imaginario social es una rearticulación de las concepciones eurocéntricas y una reconfiguración de la diferencia colonial como producto de la colonialidad. El "primitivo", a partir de la segunda mitad del siglo XX, pasó a ser subdesarrollado también.

Historización del comercio justo. Bases y antecedentes

Como dijimos anteriormente, el posicionamiento político hegemónico, tras la segunda posguerra, trajo aparejado un cambio de enfoque discursivo en las políticas de los organismos internacionales que sustituye el ideal de *progreso* por el de *desarrollo*. En este mismo contexto surgen las primeras iniciativas de *comercio justo*, si bien, en términos de movimiento se vuelve visible a partir de los años 1960, cuando bajo el eslogan "Comercio, no ayuda" (*Trade, not aid*) la Comisión de Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (UNCTAD), lanza esta nueva estrategia para apoyar a los países del "Sur" subdesarrollado.

"Durante los años sesenta y setenta, organizaciones no gubernamentales (ONG) e individuos con fuerte motivación social en muchos países de Asia, África y Latinoamérica, vieron la necesidad de que surjan organizaciones que puedan proveer asistencia, asesoría y apoyo a productores en desventaja. Muchas de esas organizaciones de comercio justo del sur se establecieron y crearon vínculos con las nuevas organizaciones del Norte. Estas relaciones estaban basadas en el compañerismo, el diálogo, la transparencia y el respeto mutuo. El objetivo era obtener mayor equidad en el comercio internacional. Paralelamente a este movimiento civil, los países en desarrollo se dirigían a espacios de discusión internacionales, tales como la segunda conferencia UNCTAD (Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Comercio y el Desarrollo) en Delhi 1968, para comunicar el mensaje 'Comercio, no ayuda' (<http://www.ifat-la.org/notas-internas/cj-historia2.php>).

Parte de los efectos de este proceso de cambio, en la forma de canalizar la subjetividad, de los países que se habían considerado a sí mismos los representantes de las formas societales máximas a las que había alcanzado la humanidad, fueron los de organizar y lanzar proyectos de distinta índole, pero que tenían en común una profunda preocupación por los países del "sur subdesarrollado", por las relaciones Norte-Sur. Una de estas iniciativas es el comercio justo.

Desde la perspectiva de los movimientos por la economía solidaria, el comercio justo es conceptualizado como:

"La red comercial producción-distribución-consumo orientada hacia un desarrollo solidario y sustentable que beneficie principalmente a los productores excluidos o en situación de desventaja, impulsando mejores condiciones económicas, sociales, políticas, culturales, medioambientales y éticas en este proceso (precio justo para los productores, educación para los consumidores, desarrollo humano para todos y todas)" (Cotera y Ortiz 2004: 63).

Relaciones comerciales con pequeños productores de países latinoamericanos, asiáticos y africanos que se diferencien de las tradicionales relaciones capitalistas de mercado. Esta es inicialmente la postura "crítica" del comercio justo. Pondrán el acento en el valor que debe estar por sobre el precio de mercado y que es calculado, sin embargo, a partir de un porcentaje promedio por sobre el valor de cotización en bolsa. En otras ocasiones se calculará a partir del precio de la hora/hombre con un plus que es decidido, anualmente, por el comprador. Este es el "precio justo". La ventaja para los productores es que éste estaría asegurado y los contratos serían a mediano plazo, en general por cinco años. Como condición, se exigía y exige, organizaciones democráticas e igualitarias en la distribución de los recursos de pequeños productores, transparencia en las finanzas, no trabajo infantil ni daño ambiental. Con el tiempo estos principios básicos se convertirían en una serie de normas específicas.

Los primeros productos comercializados fueron artesanías que se vendían en iglesias y circuitos religiosos que respondían al llamado solidario.

"En los Estados Unidos, donde Ten Thousand Villages (antes conocida como Self Help Crafts) empezó comprando bordados de Puerto Rico en 1946 y SERRV empezó a comerciar con comunidades pobres del Sur a fines de los años 1940. La primera tienda formal de "comercio justo"

que vendía estos y otros productos, se abrió en 1958 en los Estados Unidos" (<http://www.ifat-la.org/notas-internas/cj-historia2.php>).

Los principales países que comenzaron esta red de comercialización fueron Alemania, Austria, Suiza y Bélgica. Luego la comercialización giró hacia materias primas (ya en el año 1973 con cooperativas cafeteras de Guatemala); café, azúcar, algodón, fueron los primeros productos de mayor comercialización.

Desde la perspectiva de estas redes se entiende el mercado internacional como un lugar de dignificación, donde, a partir de su ingreso en él, se puede considerar la inserción social en el sistema capitalista. Esto se relaciona con la selección de los sujetos a "desarrollar" a través del comercio justo. Las poblaciones productoras del sur se caracterizan por estar mayoritariamente aisladas de los circuitos de comercialización tradicional, lejos también de variados tipos de fiscalización y presencia estatal en este sentido. Poblaciones previamente colonizadas, empujadas a la explotación del trabajo y a condiciones materiales de vida que no satisfacen las necesidades básicas. En su mayoría, poblaciones étnicamente folclorizadas que aportan sus conocimientos, no tecnificados, a los cultivos que se implementan como tradicionales y ecológicos.

En cuanto a la comercialización se puede decir que, de la relación inicial entre personas comprometidas individualmente con el "subdesarrollo", que se organizaban para encontrar un circuito de comercialización para los "productos justos", se fue pasando gradualmente a un tipo de organización mayor, sea bajo la figura de consorcios, o cooperativas y empresas sociales. Prontamente se vio la intervención de empresas transnacionales que incluían dentro de sus productos una línea de productos justos, es el caso del café justo de Nestlé o Starbucks, o las remeras justas de Levi Strauss & Co. en Argentina.

"El crecimiento del comercio justo (o comercio alternativo como se lo conocía en sus primeros días) desde fines de los años sesenta en adelante, ha sido asociado principalmente con comercio para el desarrollo. Creció *como una respuesta a la pobreza y a veces al desastre en el Sur* y se concentró en la comercialización de productos artesanales. Sus fundadores fueron a menudo las grandes agencias de desarrollo y a veces organizaciones religiosas de países europeos" (<http://www.ifat-la.org/notas-internas/cj-historia2.php>).

El mismo crecimiento de las redes de comercio justo los ha llevado a estandarizaciones y organizaciones que los nucleen, regulen y representen. Hacia finales de los '70 se fundó la Asociación Europea de comercio justo (EFTA), asociación que reunía a las once organizaciones importadoras más grandes de Europa. Luego vino la IFAT, Asociación Internacional de comercio justo. Además de nuclear a importadores, la IFAT se ocupa del desarrollo de las organizaciones participantes en setenta países, desde los productores hasta los comercializadores, y también incorporando organizaciones de apoyo al comercio justo. De esta manera se generaba un fuerte incremento en la profesionalización en torno a las organizaciones integrantes de la red.

Hacia finales de los años 1980, con una comercialización mayor de los productos de comercio justo y en base a la idea de distinguirlos de otros productos competidores, se crea el sello Max Havelaar (1988). La idea funcionó y la distinción se tradujo en un 3% de cuota del mercado del café. Casi diez años después se crearía la FLO (Fairtrade Labelling International), esta organización mundial es la responsable de crear y supervisar los estándares de producción, distribución y comercialización que deben implementar las organizaciones participantes si quieren aspirar a la certificación como productos justos. Para 2004 la Organización de Comercio Justo (OCJ) se convertiría en una marca que garantizaría la monitorización de los productores, llevado a cabo por la IFAT. Todas estas certificaciones y membresías tienen altos costos monetarios de aplicación, postulación y mantenimiento.

El comercio justo en la actualidad: continuidades y sofisticaciones del desarrollo

Desde las primeras experiencias por la década de 1950, el movimiento del comercio justo fue incorporando diferentes organizaciones a sus filas hasta transformarse, en la actualidad, en una gran red mundial que aglutina a más de cinco millones de productores en África, Asia y América Latina, compañías comerciales exportadoras del Sur e importadoras del Norte, las ONG, organizaciones certificadoras con sello o marca propia (ya sea certificando el producto -FLO con Fairtrade- u organizaciones -IFAT con OCJ-) y entidades financieras vinculadas a "la economía ética". Un conglomerado comercial que llega a varias decenas de millones de consumidores en toda Europa, principalmente.

"Según el informe FINE (8), desde el 2000, las ventas de productos justos han crecido en los países de la Unión Europea más del 20%. Constituye el mercado más importante para el comercio justo, concentrando alrededor del 60/70% de las ventas a nivel mundial, un dato que les permitiría asumir un papel guía en el ámbito del comercio justo. *Cuenta con alrededor de 200 organizadoras importadas, casi 100.000 voluntarios, 2.800 bodegas del mundo* (9). En los últimos cinco años, confirmó el informe, el comercio justo en Europa más que duplicó sus ventas. Los valores de ventas al detalle han superado 660 millones de euros anuales. El incremento se debe sobre todo a la difusión de productos con sellos éticos comercializados en las redes de las grandes distribuciones organizadas, se calcula, de hecho, alrededor de 58.000 supermercados en Europa" (Germani 2006: 19).

En palabras de sus protagonistas, la federación del comercio justo afirma que éste "lleva los beneficios del comercio a las manos de las comunidades" y es un "vehículo para el desarrollo sostenible" que a su vez, "les permite la oportunidad de mejorar sus vidas y planificar su futuro"

(<http://www.fairtrade.net/producers.html?&L=1>).

Del mismo modo, TransFair (10) declara que con los precios del comercio justo "las familias trabajadoras son capaces de comer mejor, mantener a sus hijos en la escuela, mejorar la salud y la vivienda, e invertir en el futuro" (<http://www.transfairusa.org/content/about/environmental.php>).

Según la Federación Internacional de Comercio Alternativo (IFAT) el comercio justo es una "asociación de comercio que busca un desarrollo sostenible para los productores excluidos y desfavorecidos" que "busca proveer unas mejores condiciones comerciales, a través de campañas y sensibilización".

Desde este punto de vista, pareciera que al aumentar la venta de productos justos o éticos, es posible contrarrestar la condición de pobreza y vulnerabilidad con que viven los productores rurales del sur. Esto sería así, pues como beneficiarios 1) incrementarían su producción a partir de un mejor precio mínimo garantizado, 2) la prima, la cuota preacordada del 5% que como excedente de lo recaudado es destinado a mejorar los servicios de salud, educación, vivienda, etc., crearía mejores condiciones de vida y 3) la prefinanciación parcial de la producción bastaría para cubrir la inversión necesaria de capitalización para la competencia.

En resumen, la oportunidad de una nueva situación para los productores, a raíz de su inserción en la red, se traduciría en una relación más equitativa en el comercio. El comercio justo es una forma de cooperación entre los productores del sur y los importadores del Norte. En cuanto a estrategia de desarrollo sostenible, mejorará la seguridad y autosuficiencia económica de los productores del sur, además de desarrollar sus capacidades productivas y comerciales. Estas son las ideas subyacentes en los principios del comercio justo que sostienen los pilares de las diferentes organizaciones que lo componen. Sin embargo, muchos son los que ponen en tela de juicio la capacidad del comercio justo para cumplir con estas afirmaciones.

Las divergencias al interior del movimiento surgieron a partir de grupos y militantes que cuestionaron las

vías de certificación adoptadas por las organizaciones respectivas y la posibilidad de inserción de transnacionales en la comercialización de "productos justos". Éstos, según su punto de vista, distorsionarían el propósito y el futuro del movimiento. Incluso, catalogaron de "neoliberal" a dicho enfoque de desarrollo de mercado, puesto que no abogaría por la transformación de un cambio estructural en las relaciones comerciales, sino que funcionaría a modo de "disfraz" para un "*marketing* justo". En este sentido, afirman que los "modelos de certificación de productos tipo FLO, reduce el comercio justo a algunas de las características del producto" por lo que permite y "avala que multinacionales, y hasta el Banco Mundial, afirmen que hacen comercio justo en alguna parte de su actividad cuando el conjunto de su actividad es el paradigma del comercio injusto que queremos combatir"

(http://www.espaciocomerciojusto.org/images/Documentos/manifiesto_castellano_flo.pdf).

Las organizaciones que confieren dichas certificaciones lo hacen según ciertos criterios o requisitos que, en caso de los productos (FLO) o las organizaciones (IFAT) deben cumplir, además están encargadas de monitorizar dicho cumplimiento. Este proceso no deja de ser controvertido, ya sea por reproducir mecanismos de exclusión (estándares altos de difícil acceso para productores pequeños) o por la noción de ética que preside en el criterio de su selección. A continuación enumeraremos los diez estándares que deben seguir las organizaciones de comercio justo en su rutina de trabajo diario con un sistema de supervisión constante que asegure su cumplimiento:

- Creación de oportunidades para productores en desventaja económica.
- Transparencia y rendición de cuentas.
- Desarrollo de capacidades que pueden mejorar sus habilidades en administración y su acceso a nuevos mercados, promoviendo la autonomía del productor.
- Promoción y difusión de los principios del comercio justo.
- Pago de un precio justo.
- Equidad de género.
- Condiciones de trabajo dignas.
- No al trabajo infantil.
- Mejores prácticas medioambientales y métodos de producción responsables.
- Relaciones comerciales que apunten al bienestar social con relaciones a largo plazo.

(http://www.wfto.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2&Itemid=14&lang=es)

Se presume que dichos estándares son universales por lo tanto pueden ser establecidos fuera del ámbito territorial o de la lógica de los productores. Dicho actuar revela uno de los conflictos internos más contundentes, el proponer un desarrollo sustentable implica, desde su definición, atender y promover la participación de los pueblos en la decisión de los propios caminos a tomar, en base a su sistema cultural. La Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, dependiente de las Naciones Unidas, publicó en abril de 1987 un informe denominado *Nuestro futuro común*, definiendo desarrollo sostenible como "aquel que garantiza las necesidades del presente sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras para satisfacer las propias necesidades". "Un desarrollo protector del progreso humano hacia el futuro" (11).

Aquella meta desarrollista inicial, en la actualidad aparentemente "despojada" de las máximas economicistas y empapada de la protección del medio ambiente (en los que se incorporan los elementos culturales), ha sido bautizada con el "apellido" de "sustentable" o "sostenible". En una comunicación, que produjo la Comisión de Desarrollo de la Unión Europea para el Parlamento Europeo, en 1999, se hace alusión a la necesidad de establecer la cooperación para el desarrollo, con el fin de contribuir a luchar contra la pobreza, "promover el desarrollo económico y social y en particular a la inserción progresiva de los países en desarrollo en la economía mundial." De esta manera, el comercio justo, a pesar de sus dos corrientes mayoritarias en aparente confrontación, se configuró en el modelo que proyecta una "inserción estratégica" al sistema para los productores del "sur". El comercio se constituyó como fundamental para

la creación de riqueza, y por lo tanto, el motor del "ilusorio" nuevo desarrollo.

Cabe la pregunta, ¿es el comercio el motor del cambio social? ¿Puede el comercio justo dismantelar las desigualdades históricamente construidas entre el "Norte" y su contrapartida "Sur"?

Sin embargo, ni la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo de la ONU, ni las diferentes organizaciones que se alinearon en esta nueva concepción del desarrollo, profundizaron en las implicancias que la misma concepción de desarrollo conlleva. Es así como, la planificación, la implementación técnica y la regulación, sigue en manos del cuerpo de especialistas que la empresa del desarrollo "creó" o dispuso para tal fin. Gustavo Lins Ribeiro acuñó el concepto "dramas desarrollistas" para dar cuenta de ello,

"'Dramas desarrollistas' son tipos complejos de encuentro que juntan actores con instituciones locales *outsiders*. El hecho que *outsiders* pretendan planificar el futuro de una comunidad es un indicador de su poder diferencial en el encuentro. (...) En realidad, planeamiento -esto es, la determinación anticipada de cómo será una cierta realidad- implica en la apropiación, por parte de *outsiders*, del poder de las poblaciones locales de ser sujetos de su propio destino: de sujetos de su propia vida, estas poblaciones se tornan sujetos de élites técnicas" (Ribeiro 2005:12)

El comercio justo no escapa a ello, la presencia de los sellos y la importancia del rol externo controlador es indispensable para garantizar la calidad de los productos. Asimismo el cuerpo de técnicos y voluntarios que trabajan en sus filas, lo hacen para garantizar que los estándares requeridos se cumplan. Esto exige de las diferentes organizaciones locales un alto esfuerzo en reestructurar sus propios emprendimientos o de crearlos aptos para dicha empresa. De esta manera, se introduce por parte de las organizaciones del comercio justo, capacitaciones para lograr competir en el mercado con los requerimientos de las certificadoras. Entonces, ¿el comercio justo contiene el germen capaz de fomentar la transformación, que algunos a su interior, todavía añoran?

Ni comercio, ni ayuda

A pesar de autoproclamarse como una alternativa a las "prácticas comerciales" desiguales, propias del capitalismo, el "movimiento" de comercio justo no se diferencia de ellas, pues, desde los fundamentos filosóficos y operacionales que la constituyen, profundiza y reproduce la misma lógica impregnada en la diferencia colonial. Versión privada complementaria de la política internacional desarrollista, no se ha apartado de su origen, resultando un maquillaje de corrección solidaria, para las mismas prácticas de subalternización y saqueo colonial.

La famosa formulación de "comercio, no ayuda" es un enunciado engañoso que pretende diferenciarse del asistencialismo, predecesor, para encaminarse a relaciones sociales igualitarias por el hecho de ser comerciales. Sin embargo, el comercio sobre el que se sustenta sigue siendo el del capitalismo. Los "precios justos" son calculados en base al precio de cotización en bolsa, es decir un precio que es considerado el resultado exclusivo de la relación entre oferta y demanda. Esto significa que sigue quedando vedada la complejidad de la formación de precios, que dependen de las relaciones sociales y políticas donde juega un papel mucho más determinante, que la oferta y la demanda, el poder social de los grandes capitales transnacionales (Coronil 1999).

Al respecto del porcentaje adicionado sobre el precio de bolsa, que constituiría el "precio justo", debemos decir que en términos monetarios no representa el cambio cualitativo tan celebrado, para los productores. Si una de las estrategias para elevar el precio pagado al productor es eliminar los "especuladores" intermediarios locales, este ahorro no se traslada como ganancia para el productor local. Esto es claramente visible en el caso del café de Max Havelaar, donde los 0,06 euros que los

intermediarios ganaban (en conjunto) por kilo de café, son reemplazados por 0,05 euros exigidos por Max Havelaar. El resultado es entonces, que a la desarticulación social que conlleva reemplazar los intermediarios locales por el comprador directo de comercio justo, se le sumaría nada más que un 0,01 euro de ganancia para el productor, por kilo de café. Cabe mencionar que hace diez años que el precio justo para el café se encuentra congelado (12).

En cuanto a la "igualdad" en las relaciones sociales, el comercio justo nunca pudo superar la falacia desarrollista que implican las relaciones "Norte-Sur". Los sujetos-objeto del comercio justo siguen siendo considerados como esa parte atrasada de la humanidad y a la que es necesario desarrollar. A pesar de los múltiples discursos al interior del "movimiento" y a favor de la diversidad cultural, se persigue la formación del sujeto occidental en tanto sujeto productivo, pero que debe conservar folclorizados sus rasgos étnicos en tanto portador de una cultura mercantilizable. Es decir, se reemplaza la "alteridad [por la] subalternidad como la modalidad dominante de establecer diferencias culturales" (Coronil 2003).

Si se ha operativizado la mercantilización de la etnicidad, como característica fundamental del comercio justo, es porque detrás de la imagen folclorizada de lo étnico se esconde la expropiación epistémica de esas poblaciones, en tanto generadoras y portadoras de saberes marginados de las formas occidentales de conocimiento, pero que son valorizados al ser usufructuados por la cultura occidental. Dichos saberes están íntimamente asociados a un estado de naturaleza que el encubrimiento e invención del otro pretenden cristalizar y naturalizar en los sujetos-objeto y su entorno.

Nos referimos a mercantilización de la etnicidad porque en esta objetivación (como mercancía) de lo étnico existe un proceso de invención de esta etnicidad, en tanto se encubre modos de organización social en su compleja y heterogénea totalidad (13), y se inventa un *otro* étnico, estandarizado desde la visión eurocéntrica de las organizaciones homologadoras del comercio justo. El proceso de invención se plasma en las normas y criterios exigidos, y se ejerce un control social a través de la monitorización de su cumplimiento. Los productos "justos" son elaborados y diseñados para consumidores del "primer mundo", lo que obliga a los productores a adaptarse a los estándares estéticos, funcionales y de calidad del "norte". Para ello deben someterse a capacitaciones "técnicas" y "éticas" sosteniendo, de esta manera, la formación de un cuerpo de profesionales especializado. Son estos mismos profesionales los intermediarios que trasladarán los proyectos enmarcados en programas diseñados a escala de un mercado global, implementándolos en pequeñas localidades.

La historia del comercio justo refleja en su recorrido los cambios en las prácticas representacionales del occidentalismo al globocentrismo. Si bien lo que sustenta la diferencia colonial dentro de la operatoria del comercio justo sigue siendo la subjetividad eurocéntrica, materializada en el sometimiento de las poblaciones del "Sur" a los parámetros diseñados y planificados en el "Norte". Al tratarse del acceso a un mercado global, al "promocionar" esta oportunidad de inserción y conexión con sujetos distantes geográficamente de los centros de poder, se borra la conflictividad propia de la asimetría de las relaciones entre un norte que, aunque pretende descentrarse, sigue ostentando su hegemonía y pretendiendo decidir sobre la existencia social de un sur que ha inventado a su antojo, pero del que depende económica y subjetivamente para mantener su vanguardia en el "desarrollo sustentable".

Los "alterconsumidores", o consumidores de un comercio alternativo al capitalista, han aumentado en los últimos años y oscilan entre el 15 y 25% del mercado europeo, cifra nada despreciable si además se considera que se gana por el "plus de justicia" de cada producto certificado o promocionado como justo, aproximadamente un 40% más con una inversión extra que de tan mínima ralla en lo simbólico. Como queda en evidencia, los beneficios materiales y subjetivos siguen quedando en el "Norte".

Esperamos hasta aquí haber contribuido al actual debate en torno a las ideas centrales que sustentan y promueven las organizaciones del comercio justo. Consideramos que la extensión de estas formas de comercialización y distribución de mercancías conllevan, en su carácter intrínseco, elementos ambiguos y contradictorios que perpetúan las mismas relaciones de poder que pretenden contrarrestar. Corolario de la limitada indagación y discusión de los fundamentos liberales que subyacen en la producción de

subjetividad y de la preeminencia del reduccionismo economicista que postula a la "economía" como el ámbito de existencia central en la reproducción de la vida social.

Dichos postulados epistemológicos no pueden estar desagregados de las relaciones materiales de subsistencia. Es más, la permanencia de una determinada forma de existencia social requiere, como condición para su reproducción, e implica a su vez, una serie de modos de percibir, concebir y otorgar sentido a la realidad que conforman el llamado "sentido común" del conjunto de la población. Sentido que se manifiesta en las decisiones, acciones, reflexiones y opciones que las personas realizan en su cotidianidad y que al prolongarse en el tiempo, se convierten en parte de su histórica experiencia social.

Ahora bien, si dicha forma de existencia social mantiene en la producción de sentidos los legados occidentalistas que conforman la construcción identitaria de la sociedad y no profundiza en subvertir la lógica operacional impregnada en la diferencia colonial, los diversos proyectos de "construcción de alternativas" fracasaran en sus intentos por transformar las relaciones de poder al interior del actual patrón global. En palabras de Aníbal Quijano:

"La producción democrática de una sociedad es posible hoy, más rápida y profundamente si la sociedad democrática, el imaginario, la voluntad, de cada vez más gente van en la misma dirección que la producción de las relaciones materiales en la reciprocidad. Ese trabajo no puede ser realizado sin liberar la producción de subjetividad, en particular de conocimiento, del radical dualismo, del metafísico evolucionismo teleológico, del reduccionismo que sólo percibe la homogeneidad y la continuidad en la estructura y en el cambio, de la visión atomística de la historia o sólo de formas radicalmente ahistóricas de totalidad. En suma, sin liberarse del modo eurocéntrico de producción de la subjetividad (imaginario y memoria histórico/sociales, conocimiento). Y ese es, precisamente, el esfuerzo implicado en el debate mundial que ya está en curso, sobre la colonialidad / descolonialidad del poder" (Quijano 2008: 16).

Por ello, es indispensable realizar una indagación profunda de los postulados epistemológicos que el comercio justo conlleva a la hora de proyectarlo como una "alternativa". La pretensión de transformar las históricas relaciones asimétricas de poder que caracterizan las relaciones "Norte-Sur" por la acción motriz del comercio y de esta manera, posibilitar el tránsito a una vivencia social más "justa y solidaria" para todos, culmina convirtiéndose en una aseveración de campaña publicitaria más que en una vía transformadora del cambio social. Entonces, mientras el comercio justo sea la expresión más acabada de la mercantilización de la etnicidad, la descolonialidad del poder y del ser, que implica la ruptura de dicha operatoria, será aún una tarea por realizar.

Notas

1. Para una clara introducción y primera aproximación a la teoría de la colonialidad del poder recomendamos consultar el reciente trabajo de Pablo Quintero: "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina", *Papeles de Trabajo*, 18, Universidad Nacional de Rosario, Rosario. 2010. Para una profundización ver Quijano (2000, 2001a y 2007).

2. Si bien la colonialidad del poder está vinculada al colonialismo, cabe aclarar que son conceptos diferentes. El colonialismo corresponde a un sistema de dominación y explotación donde, desde otra jurisdicción territorial se gobierna y somete a una población y sus recursos. Pero que, como afirma Quijano, no involucra necesariamente, "relaciones racistas de poder" (Quijano, 2007). La colonialidad nace dentro del colonialismo, pero se ha extendido por mayor tiempo, y ha actuado mucho más

profundamente, en el sentido material de la existencia social y en su intersubjetividad. Para profundizar en esta distinción, ver Aníbal Quijano (2007).

3. Para profundizar sobre el *mito de la modernidad*, ver Dussel 2003 y 1994.

4. El destacado es nuestro.

5. H. Truman, 1964/[1949]: *Public Papers of the President of the United States, Harry S. Truman, Washington, U.S. Government Printing Office*, citado en Escobar 1998, *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Norma.

6. En el reciente artículo "¿Bien vivir?: entre el "desarrollo" y la descolonialidad del poder" y Quijano 2001b, el autor ha incorporado el carácter global a la teoría de la colonialidad. Recomendamos su lectura.

7. Retomaremos esta idea más adelante.

8. FINE (Fair Trade en Europe 2005) hace alusión a la investigación financiada por la Fundación Heirich Boll que sumó la participación de las cuatro principales organizaciones de comercio justo europeas (FLO, IFAT, News, EFTA) en veinticinco países de Europa, sobre la base de un cuestionario dirigido a los referentes del comercio justo de dicha región.

9. El destacado es nuestro.

10. TransFair USA, es uno de los veinte miembros de la FLO y única certificadora en Estados Unidos de la tercerización comprendida en el comercio justo:

<http://www.transfairusa.org/>

11. En octubre de 1984 se reunió la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (World Commission on Environment and Development) atendiendo al llamado formulado por la Asamblea General de las Naciones Unidas para establecer una agenda global para el cambio (*A global agenda for change*). La Comisión partió de la convicción de que es posible para la humanidad construir un futuro mejor. En abril de 1987 se publicó el informe denominado "Nuestro Futuro Común" (*Our Common Future*). Este planteaba la posibilidad de obtener un crecimiento económico basado en políticas de sostenibilidad y expansión de la base de recursos ambientales.

12. C. Jacquiau: "Max Havelaar o las ambigüedades del 'comercio equitativo'", artículos especiales para eldipló.org, N° 99, septiembre 2007, obtenido de:

<http://www.insumisos.com/diplo/NODE/4501.htm>

13. Entendemos aquí *totalidad* en el sentido en que la expone Aníbal Quijano, en su artículo: "Colonialidad del poder y clasificación social", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores, Bogotá: 93-126.

Bibliografía

Álvarez Feáns, Aloia (y Belén Cuadrado)

2009 "Entrevista a Philippe Baqué, realizador del documental *Le Beurre et l'argent du beurre* (La manteca y el dinero de la manteca)", *Revista Pueblos* (Madrid), n° 37, junio.

Castro-Gómez, Santiago

1958 *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Coronil, Fernando

1999 "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales.", *Casa de las Américas* (La Habana), n° 214: 21-49.

2000 "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO, 2003: 87-111.

Cotera Fretell, Alfonso (y Humberto Ortiz Roca)

2004 "Comercio justo", en Antonio Cattani (coord.), *La otra economía*. Buenos Aires, Ed. Altamira: 59-78.

Dussel, Enrique

1994 *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

2000 "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2003: 41-53.

Escobar, Arturo

1996 *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Norma, 1998.

Esteva, Gustavo

2000 "Desarrollo", en Andreu Viola (comp.), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona, Paidós: 67-101.

Germani, Ana

2006 "Comercio justo y sociedad civil. Los desafíos del comercio justo en las relaciones unión europea América Latina", *OBREAL/EULARO background papers* (Buenos Aires), septiembre.

Jacquiau, Christian

2007 "Max Havelaar o las ambigüedades del "comercio equitativo", *Le monde diplomatique* (París) n° 99, septiembre.

<http://www.insumisos.com/diplo/NODE/4501.HTM>

Kay, Cristóbal

1995 "El desarrollo excluyente y desigual en la América Latina rural", *Revista Nueva Sociedad*, n° 137 mayo-junio: 60-81.

Marx, Karl

1867 *El capital*. Tomo I, Vol. 1. México, Siglo XXI Editores, 1975.

Mato, Daniel

2003 "Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de "cultura y desarrollo", en Daniel Mato (ed.), *Políticas de identidades y diferencias sociales*. Caracas FACES, UCV: 331-354.

Mignolo, Walter

2000 *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento*

fronterizo. Madrid, Ediciones Akal, 2003.

Milanez, Francisco

2004 "Desarrollo sustentable", en Antonio Cattani (coord.), *La otra economía*. Buenos Aires, Ed. Altamira: 131-144.

Quijano, Aníbal

2000 "El fantasma del desarrollo en América Latina.", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales* (Caracas) Vol. 6, nº 2: 73-90.

2001a "La colonialidad y la cuestión del poder" Texto inédito (Lima).

2001b "Colonialidad del poder, globalización y democracia", en *Tendencias básicas de nuestra época: Globalización y democracia*. Caracas, Instituto de Estudios Diplomáticos e Internacionales Pedro Gual: 25-61.

2007 "Colonialidad del poder y clasificación social", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores: 93-126.

2008 "Solidaridad y capitalismo colonial/moderno", *Revista Otra Economía* (Buenos Aires), vol. II, nº 2, 1º semestre: 12-16.

2009 "Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder". Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (Buenos Aires): 1-15.

Quintero, Pablo

2009 "Proyectos de desarrollo y prácticas de posdesarrollo en la cuenca media del río Pilcomayo", en Hugo Trincherro y Elena Belli (coord.), *Fronteras del desarrollo: impacto social y económico en la cuenca del río Pilcomayo*. Buenos Aires, Biblos: 111-140.

2010 "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina", *Papeles de Trabajo* (Rosario), nº 19: 1-30.

Ribeiro Gustavo, Lins

2005 "Poder, redes e ideología no campo do desenvolvimento", *Série Antropologia*, (Brasilia), nº 383: 1-18.

Santos, Boaventura de Sousa (y César Rodríguez)

2006 "Para ampliar el canon de la producción", en Boaventura de Sousa Santos (y otros) *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal*. Caracas, Minep: 130-201.

Referencias electrónicas

<http://www.espaciocomerciojusto.org>

<http://www.fairtrade.net>

<http://www.ifat-la.org>

<http://www.transfairusa.org>

<http://www.wfto.com>

Agradecimiento

Quisiéramos agradecer a Pablo Quintero, por sus esclarecedores comentarios y sugerencias hechas a una primera versión de este trabajo. Por supuesto, los problemas que aún pueda presentar son de nuestra entera responsabilidad.

Recibido: 6 abril 2011 | Aceptado: 25 junio 2011 | Publicado: 2011-07